

LUCE A SE STESSA TRASPARENTE.
ICONA E ONTOPOIÈSI NELL'ESTETICA DI PLOTINO.

Salvatore Lavecchia

1. *L'unità di singolarità e totalità nel mondo intelligibile.*

Nello scritto *Sulla bellezza intelligibile* (*Enneade* V 8 [31]) Plotino compie un'operazione più unica che rara nel panorama della filosofia antica. Nell'identificare il supremo Intelletto ed il mondo intelligibile con l'archetipo e la fonte di ogni bellezza egli, infatti, come nessun altro filosofo antico esplicita in maniera profonda ed efficace le peculiarità della vita intelligibile (V 8.4.4-48), tratteggiandone una caratterizzazione che non trova eguali per arditezza e creatività speculativa. Una caratterizzazione che non solo permette di comprendere la densa nozione di bellezza presupposta da Plotino, ma è anche in grado di generare fecondi stimoli per un discorso sulla bellezza che non voglia imprigionarsi nei più o meno angusti confini di una singola disciplina filosofica.

La caratterizzazione a cui mi sto riferendo pone un accento molto forte sulla totale trasparenza reciproca di tutti gli enti che vivono la vita dell'Intelletto e del mondo intelligibile (διαφανῇ γὰρ πάντα 4.4): nel mondo intelligibile ogni ente e la totalità degli enti noetici sono pienamente manifesti nell'intimo di ogni ente (παῖς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα 4.5-6). Qui, dunque, ogni ente ha tutti gli altri in se stesso e, a sua volta, vede tutti gli altri in un altro (ἔχει παῖς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὅρᾳ ἐν ἄλλῳ πάντα 4.6-7); quindi tutti sono ovunque, ogni ente è ogni ente e ciascun ente è tutti gli enti (ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν 4.7-8): qui il sole è tutti gli astri e ogni astro è tanto il sole quanto tutti gli altri astri (4.9-10). La trasparenza reciproca degli enti intelligibili, allora, non annulla la singolarità di ogni ente: nel mondo dell'Intelletto ogni ente è tale che la sua essenza da un lato manifesta in modo preminente una determinata peculiarità – ossia la propria peculiarità individuale –, dall'altro, sullo stesso piano e con la medesima immediatezza, manifesta tutti gli altri enti noetici (ἐξέχει δ' ἐν ἑκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα 4.11). In altri termini, nel mondo intelligibile ciascun ente viene manifestato dalla totalità ed è tanto quel singolo ente quanto la totalità (ἐξ ὅλου ἕει ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον 4.23). Totalità che, quindi, ogni singolo ente immediatamente manifesta nel manifestare la propria singolarità.

Ora, la trasparenza reciproca appena caratterizzata Plotino la spiega con l'autotrasparenza

della luce¹: nel mondo intelligibile ogni ente è trasparente fin nell'intimo d'ogni altro ente (4.5-6) perché la luce, ovviamente la luce intelligibile, lo è rispetto a se stessa (φῶς γὰρ φωτί 4.6). La luce intelligibile è autotrasparente, e *per questo* nel mondo intelligibile ogni ente è trasparente rispetto ad ogni altro, ovvero la totalità degli enti lo è in ogni ente. Ma che vuol dire, concretamente, tutto ciò? Cosa presuppone Plotino nel momento in cui evidenzia un nesso così intimo fra l'autotrasparenza della luce intelligibile e la reciproca trasparenza degli enti intelligibili?

2. La sfera di luce intelligibile: l'iconicità archetipica.

Il rinvio all'autotrasparenza della luce intelligibile si può comprendere appieno solo se lo si integra in un'immagine che Plotino deve presupporre, ma che in nessun luogo esplicita nella sua dinamica concettuale. Mi sto riferendo all'immagine della sfera di luce intelligibile, la cui dinamica concettuale attende un'esplicitazione piena non solo riguardo alla filosofia plotiniana, ma, per quanto ne so, anche riguardo a qualsiasi altra filosofia nella quale questa immagine venga presupposta². Mi riferisco alla sfera di luce intelligibile perché questo riferimento, come subito vedremo, è l'unico capace di spiegare fino in fondo tanto l'immediata unità di singolarità e totalità nel mondo intelligibile quanto il legame di questa unità con l'autotrasparenza della luce.

La sfera di luce intelligibile presuppone un originario centro di libera e infinita manifestatività trascendente spazio e tempo. In quanto tale quel centro è istantaneamente incondizionato, infinito espandersi, esteriorizzarsi, vale a dire generazione di una sfera infinita. Trascendendo spazio e tempo, il suo generare una sfera infinita non sarà in qualche modo successivo, ossia subordinato rispetto al suo essere in sé: quell'originario centro di luce è, insomma, istantanea unità con una sfera di luce infinita, ovvero né quel centro precede la sfera né la sfera precede quel centro³. Ora, proprio perché trascende spazio e tempo, l'esteriorizzazione infinita di quel

¹ Per una prima introduzione alla metafisica plotiniana della luce resta fondamentale Beierwaltes, W., *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in Zintzen, C. (a cura di), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, pp. 75-115.

² Ho tentato di esplicitare la dinamica concettuale di questa immagine in Lavecchia, S., *Das Ich und das Gute. Ansätze einer Licht-Philosophie in Anknüpfung an Novalis und Platon*, «Perspektiven der Philosophie», 40 (2014), pp. 9-46 e *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Bergamo 2015. Per un quadro storico riguardo alla sfera di luce intelligibile cfr. Hedwig, K., *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980. Sull'immagine della sfera in generale come illustrazione di dinamiche metafisiche è sempre valido Mahnke, D., *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937; ma si vedano ora anche i contributi in Totaro, P-Valente, L. (a cura di), *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze 2012. Per l'immagine del cerchio e della sfera in Plotino si veda l'elenco dei relativi luoghi in Ferwerda, R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, pp. 28-35, nonché Tornau, Chr., *Plotin Enneaden VI 4-5 [22-23] Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 370-376 e Chiaradonna, R., *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, in Totaro-Valente, cit., pp. 13-35.

³ Per quanto ne so, Roberto Grossatesta (1170 ca.-1253) ha per primo esplicitamente affermato l'istantanea unità di centro e sfera riguardo alla luce intelligibile: cfr. *Hexaëmeron* II.X.1, pp. 97.26-98.5 Dales-Gieben; *de luce* 2-4 e 28-30 Panti. Un'ottima edizione commentata del *de luce* si trova in Panti, C. (a cura di), Roberto Grossatesta. *La luce*, Pisa 2011.

centro non implicherà alcuna rarefazione della luce, che presupporrebbe una qualche distanza dal centro. Esteriorizzandosi all'infinito la luce di quel centro rimane infinitamente concentrata, interiorizzata, ovvero all'infinito l'esteriorizzazione di quel centro è istantanea unità con un'infinita concentrazione, interiorizzazione: nella luce intelligibile l'esteriorizzazione infinita, trascendendo tempo e spazio, istantaneamente si rovescia, facendosi, appunto, concentrazione, interiorizzazione. Ricorrendo ad una nozione matematica questa dinamica si potrebbe caratterizzare nel modo seguente: nella luce intelligibile il limite dell'esteriorizzarsi all'infinito da parte di un originario centro di luce non è l'infinità della sfera che quel centro genera; è, invece, l'infinita pluralità dei punti che vengono a costituire la circonferenza, la superficie di quella sfera; pluralità, molteplicità, perché l'esteriorizzazione del centro originario non è monodirezionale e radiale, ma onnidirezionale, vale a dire, appunto, sferica. A loro volta, i punti costituenti la circonferenza, trascendendo spazio e tempo, non potranno essere intesi quali rispecchiamenti del centro originario, come si trattasse di proiezioni immanenti ad uno spazio euclideo. Nella sfera di luce intelligibile dall'infinito quei punti manifesteranno istantaneamente tanto la propria unità col centro originario – infatti non esiste nulla che li separi dal centro, non esistendo tempo e spazio – quanto la propria singolarità, individualità rispetto ad esso. Pur vivendo in unità col centro originario, ognuno di quei punti è, infatti, autonomo e singolare centro di luce, in quanto istantaneamente manifestante, appunto in modo singolare, l'infinito concentrarsi, interiorizzarsi della luce generata dal centro originario. In altri termini, la sfera di luce intelligibile manifesta una piena unità di centro e circonferenza, nella quale i punti della circonferenza sono, potremmo dire, eterno incontro con l'originario centro di luce: un incontro che non implica l'assorbimento, o, meglio, il riassorbimento dei suddetti punti nella loro origine. Questo incontro si genera, infatti, dall'infinito esteriorizzarsi di quell'origine, che è tale proprio perché istantaneamente ed eternamente – fuori dal tempo – genera l'infinita sfera di luce intelligibile. La sfera di luce intelligibile è, dunque, quella vivente, dinamica unità in cui – riprendendo la formulazione del *Libro dei ventiquattro filosofi* (XI-XII secolo) – il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, ovvero ogni punto della circonferenza è centro e la circonferenza trascende ogni localizzabilità⁴. Detto altrimenti, la sfera di luce intelligibile non contiene altri punti oltre quelli della circonferenza. Poiché questa sfera dimora oltre spazio e tempo, nulla, infatti, può sussistere *fra* il centro, la circonferenza e i punti che costituiscono la circonferenza: qui il centro, nella propria infinita manifestatività, ossia nella propria incondizionata trasparenza, istantaneamente si

⁴ Cfr. *Liber XXIV Philosophorum* II e XVIII, luoghi riferiti a Dio in quanto Principio di tutte le cose. Questa non è la fonte più antica in cui la sfera infinita venga connessa all'origine di ogni cosa, ma la prima in cui l'immagine della sfera infinita sia esplicita riguardo ad alcune sue peculiarità. Su questo luogo si veda ora Lucentini, P., *La sfera infinita e la fortuna della seconda proposizione del Libro dei XXIV filosofi nel medioevo*, in Totaro-Valente, *cit.*, pp. 1-11.

genera come circonferenza, così come ogni punto della circonferenza, nell'essere istantanea trasparenza a sé, è istantanea trasparenza del centro, di tutti gli altri punti e della sfera nella sua totalità.

La sfera di luce intelligibile ci riporta, dunque, a quella trasparenza reciproca che Plotino evidenzia riguardo agli enti intelligibili⁵: posto il supremo Intelletto come automanifestarsi dell'Uno quale originario centro di luce noetica – si veda l'analogia fra Intelletto e sole in *Enneade* V 6 [24].4.14⁶ –, il mondo intelligibile non è altro che la sfera infinita istantaneamente generata da quel centro, dove i singoli enti intelligibili non sono altro che i punti costituenti la circonferenza e, con essa, come abbiamo visto, la totalità della suddetta sfera. Da qui la trasparenza reciproca di Intelletto, enti intelligibili e totalità del mondo intelligibile, vale a dire quella dinamica unità di singolarità e totalità dalla quale siamo partiti. Trasparenza e unità che spiegano perché Plotino in tre luoghi di *Enneade* V 8 ricorra alla nozione di immagine per illustrare la relazione sussistente fra gli enti intelligibili, ossia la forma di coscienza peculiare di quella relazione: gli intelligibili si manifestano e percepiscono reciprocamente come *immagini*, come *raffigurazioni* (ἁγάλματα: cfr. 4.42-44, 5.21-24, 6.5-9), vale a dire senza intervento di alcuna attività mediatrice, riflessiva o deliberativa, che generi la loro relazione reciproca (6.5-9), ovvero senza che sussista alcun *intervallo* (διάστημα) fra di essi (*Enn.* VI 5 [23].4.22-23 e 5.7-8, V 8 [31].9.19-20). Questa essenza *iconica*, questa archetipica iconicità del mondo noetico si spiega, appunto, con la reciproca trasparenza e unità nella quale vivono gli intelligibili. Trasparenza che, per essere autenticamente tale, non può annullare la singolarità dei termini in essa manifesti, e che, perciò, è unità eminentemente plurale, ossia unità non data da una *coincidenza*, ma da un autentico *incontro*, dove l'individualità di ogni termine consiste nell'apertura incondizionata all'individualità di ogni altro. Apertura che implica una relazione *immaginativa*, ossia non univocamente fondata sull'identità, ma valorizzante anche la differenza, la singolarità e l'autonomia di ogni ente. All'interno di questa

⁵ In *Enneade* VI 5 [23].4.20-5 l'unità plurale del mondo intelligibile viene illustrata da Plotino mediante l'immagine di una circonferenza nella quale: a) i raggi non sono fra loro separati; b) i singoli punti che costituiscono la circonferenza sono come dei centri uniti in un unico centro, con i raggi consistenti, quindi, nella loro estremità giacente sul centro. Oltre al suo essere bidimensionale, rispetto all'esplicazione appena presentata questa immagine plotiniana presenta il vistoso limite – ricorrente, fra l'altro, in molte espressioni della metafisica della luce – di una non necessaria fisicizzazione del rapporto fra centro e circonferenza. Fisicizzazione manifesta nel ricorso alla componente del raggio – che necessariamente implica un *tra* –, del tutto superflua per illustrare una dinamica trascendente lo spazio e il tempo, e quindi richiedente degli artifici concettuali – come quello del ridurre il raggio all'estremità che cade nel centro – per poter essere più o meno sensatamente integrata in quella dinamica.

⁶ Non necessariamente questo luogo è in contraddizione con quelli in cui Plotino propone da un lato – sempre riprendendo l'analogia platonica fra il sole e il Bene (*Repubblica* 506d-509c) – l'analogia fra l'Uno e il sole (cfr. ad esempio V 5 [32].7-8 *passim*, VI 7 [38].16.24-31, V 3 [49].12.39-44), dall'altro fra l'Uno e il centro di una circonferenza o di una sfera (si veda ad esempio VI 8 [39].18.8-32). Il supremo Intelletto, infatti, può essere percepito, appunto, quale generarsi dell'Uno come originario centro di manifestazione. Di conseguenza l'originario centro della sfera intelligibile può essere identificato, a seconda del punto di vista, tanto con l'Uno quanto con l'Intelletto, soprattutto a partire dal fatto che – come Plotino afferma chiaramente in *Enn.* V 1 [10].6.48-49 – non esiste nulla fra l'Uno e l'Intelletto: infatti non c'è fonte, ossia centro di luce che sia più originario dell'Uno che si manifesta come Intelletto (cfr. V 3 [49].12.39-44 e 17.34 segg.).

relazione ogni ente si manifesta agli altri, dunque, quale immagine non perché desideri nascondere la verità del proprio essere, ma perché comunica la propria singolare verità senza assorbire in sé e, pertanto, negare la singolarità della verità manifestata e comunicata da ogni altro ente. L'immagine è qui, allora, non un'istanza di velamento e, quindi, un decadere da un essere originario; essa è, invece, un trasparente comunicare il proprio essere ad altro, vale a dire manifestazione di quella piena autonomia e singolarità che rende tale una trasparenza veramente reciproca: dove ogni termine della relazione non si riduce alla banale proiezione di un altro termine o della totalità, ma accoglie in sé la trasparenza degli altri e del tutto proprio perché può essere incondizionata trasparenza della propria singolarità. Ecco perché Plotino può dire che nel mondo intelligibile tanto tutti gli enti sono *insieme* quanto ciascuno ente è *distinto* dagli altri e vive nella quiete di un'identità non caratterizzata da *distanza* rispetto agli altri enti (V 8 [31].9.19-20 ὁμοῦ δέ εἰσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτῶν ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ).

Il quadro fin qui delineato porta a comprendere perché Plotino in *Enneade* VI 7 [38].25-26 immagini l'Intelletto non solo come una sfera dai colori svariati, ma anche come un qualcosa che è *tutto volti* e risplende – ovviamente irradiandoli – di volti viventi (παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι πρῶσοποις⁷): come, potremmo dire, un volto che consiste nell'istantanea irradiazione di volti, dove i singoli volti, ovviamente, non sono da ritenersi separati – fra loro e dal volto originario – mediante spazio o tempo. Proprio questa ardita immagine indica come per Plotino la vita degli intelligibili sia incontro fra autocoscienti singolarità, ognuna delle quali è autocosciente, piena e vivente trasparenza del proprio volto, della propria *ιδέα* (cfr. V 8 [31].5.24⁸), ossia della propria individualità, la cui trasparenza istantaneamente abbraccia in sé la trasparenza di ogni altra individualità intelligibile e della totalità del mondo intelligibile.

L'iconicità essenziante il mondo intelligibile rivela, dunque, che gli intelligibili non sono algidi, apersonali universali astratti. In un mondo in cui lo stesso sostrato dell'essere è intelletto (V 8 [31].4.18-19 καὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον νοῦς), ogni ente è, infatti, autotrasparente, autocosciente centro di attività e, quindi, di luce intelligibile, che vive in dialogo con tutti gli altri enti: in un dialogo in cui ogni singolo ente è, dunque, intelletto (V 8.4.19) e, perciò, si sostanzia di un'attività, di un'intelligenza che nel generare la luce della sua autocosciente singolarità cogenera la luce di ogni altro ente e della totalità istantaneamente generata dall'Intelletto e dal suo mondo.

⁷ In parte affine è l'immagine cui Plotino ricorre in *Enn.* V 8 [31].4.18-21: riguardo all'immediata identità di intelletto e sostrato in ogni ente intelligibile, e quindi nel mondo intelligibile, Plotino propone di rappresentarsi la luce del cielo visibile come se in sé fosse immediatamente generatrice degli astri.

⁸ Rimarchevolmente il termine *idea* ricorre qui in un contesto che evidenzia come gli intelligibili si manifestino quali immagini: non va dimenticato che questo termine, a partire dal suo legame con la radice (*v*)*id-*, originariamente indica l'aspetto, la figura, ovvero ciò che si *vede*, che è manifesto di qualcosa o qualcuno; il che, nel caso di una figura umana, implica prima di tutto un riferimento al volto.

Questa intelligenza, che Plotino identifica tanto con la suprema sapienza (σοφία: cfr. V 8.4.36-48 e 5.15-16) quanto con la fonte dell'autentica bellezza (V 8.3-4), non è astratta o passiva contemplatività, ma, quale autotrasparente rivelarsi della luce intelligibile, essa è, come vedremo subito, attiva, o, ancora meglio, produttiva, creativa *manifestatività* e, di conseguenza, *immaginatività*: senza farsi immagine, vale a dire senza *comunicare il proprio essere ad altro*, nulla, infatti, potrebbe farsi manifesto e, quindi, nessuna trasparenza, nessuna intelligibilità, nessuna luce potrebbe generarsi.

3. Bellezza come sophía e ontopoïèsi.

Il mondo intelligibile è archetipo e fonte di ogni bellezza proprio perché non è un regno dell'astrazione, la dimora di un'acoscienziale universalità, ossia un mondo in cui l'essere inevitabilmente trascende la coscienza, come a farsi suo sostrato. Nell'intelligibile essere e coscienza, intelletto e sostrato coincidono (V 8.4.18-19 e 6.8-9). Nel mondo intelligibile la σοφία, la sapienza, ovvero l'istantaneo ed eterno manifestarsi dell'attività e della vita intelligibile (ἡ δὲ ζῶη σοφία V 8.4.36), coincide, dunque, col supremo prodursi e manifestarsi dell'essere, con l'οὐσία (V 8.4.39 e 44-8, 5.15-19): proprio perché ogni ente noetico è in quanto tale sapiente (οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός V 8.4.39-40), in quanto tale esso è produttore di essere. In quanto sapienza, la vita del mondo intelligibile e di ogni ente che vi dimora è, in altri termini, potremmo dire, *ontopoïèsi* ([σοφία] πεποίηκε τὰ ὄντα κτλ. καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα κτλ. καὶ ἐν ἑαυτῇ V 8.4.46-47). Un'ontopoïèsi in cui, come abbiamo visto, ogni ente non è autoreferenziale, ma è incondizionata e autocosciente manifestazione, trasparenza di sé riguardo a tutti gli altri enti e alla totalità del mondo intelligibile. Un'ontopoïèsi che è, quindi, manifestatività, iconicità, immaginatività compenetrata di sapienza e autocoscienza, ovvero, appunto, autentica bellezza. Una manifestatività che non si estrinseca solo all'interno del mondo intelligibile, ma incondizionatamente si apre alla poièsi di una realtà altra rispetto a quel mondo. Infatti, secondo un principio che pervade la filosofia di Plotino, e che Plotino percepisce fondato nelle peculiarità dell'Uno, ogni realtà che manifesta compiutezza, ovvero manifesta in modo pieno ciò che è il proprio bene, non sopporta di restar chiusa in se stessa, ma produce, genera un'altra realtà, perché il bene – secondo una nozione già affermata da Platone (*Tim.* 29e-30a) – è in sé privo di gelosa invidia (*Enneade* V 4 [7].1.27-37 e II 9 [33].3.8-12; cfr. V 2 [11].1.7-9). Ovviamente questo *principio di generatività* vale in modo eminente per il mondo intelligibile e per gli enti che lo popolano, consistendo la vita dell'Intelletto – e, quindi, di ogni intelligibile, data la sua immediata unità con l'Intelletto – in una imitazione dell'Uno (II 9 [33].2.2-4) e, perciò, in un'irradiazione

che è generazione di una realtà altra (VI 7 [38].17.36-37). A partire da queste premesse non sorprende che nello scritto *Sulla bellezza intelligibile* la bellezza intelligibile, di cui la vita dell'Intelletto e del mondo intelligibile si essenzia, venga associata ad una *ontopoiesi* che, appunto, non concerne solo la sfera intelligibile, ma è anche inesauribile ed eterna generatrice di un'altra sfera di realtà (V 8 [31].7.1-16 e 12.22-24, VI 7 [38].13.11 segg.): perché non esisterebbe Intelletto e, quindi, ontopoiesi, senza generazione di alterità (VI 7 [38].13.11-14), senza una natura capace di farsi *ogni* altro (φύσιν κτλ. ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι VI 7.13.25), ovvero anche quell'altro in cui la luce intelligibile deve negare il proprio negarsi per *ri-generare* la propria autotrasparenza.

4. *Dallo spirituale al visibile. Un orizzonte non dualistico.*

La generatività del mondo intelligibile ci pone di fronte ad uno degli interrogativi più interessanti all'interno non solo della filosofia di Plotino, ma di qualsiasi filosofia ritenga sensato riferirsi ad una realtà spirituale: secondo quale dinamica a partire da una realtà spirituale si genera la realtà visibile, materiale che ci circonda?

Plotino non fornisce una risposta tale da esplicitare la dinamica generatrice di una realtà visibile. Nonostante questo, possiamo tentare di fornire questa risposta esplicando ulteriormente l'immagine della sfera di luce intelligibile, orientando stavolta la nostra attenzione sui punti, ossia sui centri di luce che non siano il centro originario. Non dovremo, dunque, concentrarci sull'immediato irradiare di quel centro – dell'Uno che si manifesta come Intelletto –, ossia sulla vita della sfera che quel centro istantaneamente manifesta, ma sull'infinito, libero impulso manifestativo *ad extra* peculiare di ogni altro punto costituente quella sfera, ovvero della sfera nella sua totalità. Ora, pur essendo infinito, questo impulso si rivela determinato dall'identità dei punti, dei centri di luce che lo generano: dal fatto che essi ed il loro manifestarsi, a differenza del centro originario, non hanno un'origine incondizionata, vale a dire non sussisterebbero se non generati dal centro originario. Nel momento in cui i centri di luce non originari manifestano la propria luce per generare una realtà altra rispetto al mondo intelligibile, l'irraggiarsi di quella luce è, allora, mediato dalla loro relazione col centro originario⁹; è, perciò, determinato da una *identità*, ossia dal non poter generarsi senza la suddetta relazione col centro originario¹⁰. Ecco perché,

⁹ A partire dalla dinamica appena caratterizzata dovrebbe essere chiaro il motivo per cui già Platone riconduce all'originario centro di luce intelligibile, ossia al supremo Bene, anche la generazione della luce fisica (*Repubblica* 508b12-13 e 517c3).

¹⁰ Al contrario, il manifestarsi dell'Uno come originario centro di luce intelligibile, ossia come Intelletto, non è caratterizzabile nei termini di una relazione. L'Uno, infatti, trascende ogni relazione rispetto al proprio manifestarsi, come chiaramente evidenziato, ad esempio, in *Enn.* VI 8 [39].8.13, 17.25 segg., 21.19 segg. Nei riguardi dell'Uno l'Intelletto non è, dunque, determinato da una relazione: essendo il suo manifestarsi *immediatamente* il manifestarsi dell'Uno, esso è, dunque, incondizionato.

mentre l'esteriorizzarsi del centro originario – che, invece, trascende ogni identità – è istantanea unità col proprio contrario e, quindi, unità di infinito esteriorizzarsi e infinito interiorizzarsi, di essere e coscienza, l'infinito esteriorizzarsi degli altri centri di luce sarà condizionato dalla propria identità, dal proprio essere un *esteriorizzarsi*: all'infinito resterà un *esteriorizzarsi*. Ricorrendo di nuovo ad una formulazione matematica: all'infinito il suo limite non sarà l'unità col suo contrario – con un infinito interiorizzarsi –, ma il suo infinito potenziarsi, *univocizzarsi* in quanto esteriorizzazione. Sarà, dunque, un infinito esteriorizzarsi, che implica il rovesciarsi dello spirituale, dell'intelligibile nel fisico, ossia nel visibile.

Nel suo generare una realtà altra rispetto a quella intelligibile la luce intelligibile genera, dunque, la luce fisica ed il suo mondo, nel quale l'alterità rispetto all'Uno può farsi separazione: viene generato, dunque, un universo in cui si sperimenta il separarsi di essere e coscienza, vale a dire il prodursi d'uno spazio fisico *in(de) finito* non compenetrato dalla coscienza. Ma questo universo, l'universo visibile, non viene percepito da Plotino in un orizzonte dualistico. *Nulla*, infatti, separa il cosmo intelligibile dal risultato della sua attività cosmopoietica, ossia dal cosmo visibile; vale a dire non esiste un *principio*, una *origine* del mondo visibile che non sia il mondo intelligibile e, quindi, in ultima istanza, l'Uno: il cosmo visibile è un'*icona* del cosmo intelligibile che *istantaneamente*, ossia senza mediazione alcuna, si manifesta a partire dall'irraggiarsi *ad extra* del mondo intelligibile (V 8 [31].7.13-15 οὐδενὸς δὲ μεταξύ ὄντος κλπ. οἷον ἐξαίφνης ἀναφανῆναι ἴνδαλμα καὶ εἰκόνα ἐκείνου [*scil.* τοῦ νοητοῦ]). Un irraggiarsi *intrinseco* nella vita di quel mondo, senza il quale, dunque, la realtà intelligibile non sarebbe, e a partire dal quale l'universo visibile, sebbene con modalità propria, partecipa dell'incorruttibilità, immortalità e divinità peculiari della realtà intelligibile (V 8.12.23-24 ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μῆποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπει), facendosi trasparenza dell'autentica bellezza: trasparenza della Luce inesauribilmente generata dall'Uno.

5. *Poièsi di una nuova natura. L'arte come creatività.*

Nel quadro appena caratterizzato la condizione umana si integra come concreta possibilità di partecipazione cosciente alla vita del mondo intelligibile. In un orizzonte che è in piena continuità con quello di Platone, l'essere umano è, infatti, anche per Plotino, l'unico ente mortale che, partecipando dell'intelletto – del νοῦς ο, potremmo anche dire, dello spirito – in modo *individuale*, può arrivare a trascendere la separazione fra essere e coscienza sperimentabile nell'universo visibile. Ora, proprio questa possibilità di trascendimento è, nell'estetica di Plotino,

il ponte che conduce all'esperienza dell'autentica bellezza e alla pratica dell'autentica arte¹¹, se è vero che, come già visto, la bellezza ha nel mondo intelligibile il proprio archetipo e la propria fonte, e che autentica arte è l'attività guidata dalla σοφία peculiare di quel mondo (cfr. V 8.5 *passim*)

Il fatto che l'autentica bellezza affondi le proprie radici nel mondo intelligibile non implica, però, che l'arte sia condannata ad una semplice azione *riproduttiva* della realtà intelligibile nel mondo visibile. Particolarmente significativo, a questo proposito, è l'ardito esempio che Plotino formula per illustrare una pratica autenticamente artistica: Fidia ha scolpito la celebre statua di Zeus non riproducendo l'intelligibilità di Zeus, ma manifestando Zeus *come Zeus sarebbe* nel caso volesse manifestarsi ai nostri occhi (V 8.1.38-40 τὸν Δία κτλ. ποιήσας κτλ. οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι). In altre parole, l'arte di Fidia non ha generato l'imitazione *riproduttiva* di un qualche tratto sovrasensibile di Zeus: mediante l'icona di Zeus Fidia ha generato *l'essere visibile* di Zeus, quale Zeus stesso genererebbe nel caso si rendesse visibile. Insomma, Fidia ha generato una *nuova forma* di essere, una *nuova natura*, ossia la natura visibile di Zeus: una natura, una forma che prima dell'opera di Fidia non era stata generata, e che Fidia genera a partire dalla propria attività, non da quella del dio. L'imitazione della natura a cui Plotino si riferisce riguardo all'autentica arte non costituisce, dunque, un impoverimento, ma un *arricchimento* dell'essere, una *creazione* di nuovo essere. Essa non consiste, infatti, nel riprodurre qualcosa che è già *visibile* – il che significherebbe, appunto, impoverimento rispetto all'essere del modello –, ma nell'innalzarsi ai *principi razionali* da cui viene generata la natura (V 8.1.35-36 [αἱ τέχναι] ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις), manifestandoli in forma nuova. Si tratta, insomma, non tanto di imitare la natura nel senso corrente in cui l'imitazione della natura è stata intesa, ma di una poièsi che genera a partire dalle forze generatrici della natura, non per riprodurre in qualche modo il già esistente: una poièsi, dunque, completamente *autonoma* rispetto alla natura, ovvero capace di creare qualcosa che, appunto, si *aggiunge* all'essere visibile, perché è poièsi che, direttamente sgorgante dal mondo intelligibile, possiede la vera bellezza (V 8.1.37-38 [αἱ τέχναι] πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προστιθέασι δέ, ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὥς ἔχουσαι τὸ κάλλος).

Nell'orizzonte di Plotino l'arte è, dunque, in quanto poièsi d'autentica bellezza, manifestazione di quella attività eminentemente *ontopoietica* che essenzia la vita dell'Intelletto e del mondo intelligibile: attività eminentemente manifestativa, ovvero capace, come il mondo intelligibile, di comunicare la luce spirituale fino a renderla *visibile*. L'arte è, allora, in questo

¹¹ Per una prima introduzione alla nozione plotiniana di arte si veda Vassallo, Chr., *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile*, Napoli 2009.

orizzonte, attività *divina*; non perché in qualche modo dipenda dagli dèi, ma perché è affine alla vita degli dèi, che, guidata dall'attività dell'intelletto, rende gli dèi *percepibili* mediante la loro bellezza (V 8.3.20-21): capaci di rendere trasparente la propria luce, la luce del proprio essere, anche nel mondo visibile. Trasparenza la quale, a sua volta, manifesta l'archetipica trasparenza che caratterizza il mondo intelligibile, rendendolo suprema ipostasi della bellezza: somma ipostasi di un essere – l'essere intelligibile o spirituale – il cui cosciente manifestarsi non lo vela o nasconde, ma infinitamente ne comunica la luce ad altro; di un essere, dunque, che, come già visto, è *sapienza* e *scienza* (σοφία ed ἐπιστήμη: V 8.4.39-48, 5.15-19, 6.7-9), vale a dire rapporto cosciente e immediato con la propria verità e, quindi, *autopoiesi*, facoltà di manifestare, *generare* autonomamente la trasparenza di quella verità. Questo essere autopoietico, che eternamente e coscientemente genera la trasparenza della propria essenza, è per Plotino – abbiamo visto anche questo – archetipo d'ogni iconicità (cfr. V 8.4.42-44, 5.21-24, 6.5-9); dove *icona* indica l'infinito donarsi della luce generata dalla sua cosciente autopoiesi, dalla sua verità, vale a dire la sua *autofania* come trasparenza dell'autentica bellezza.

La bellezza appena caratterizzata l'essere umano può concretamente sperimentarla, facendosi tramite autonomo della sua forza ontopoietica. Perché mediante l'attività cosciente del proprio intelletto l'essere umano può elevarsi alla totalità del mondo intelligibile, e partecipare, pertanto, della sua bellezza, ossia della sua attività generatrice d'essere: divenuto ciò che veramente è, farsi consapevole demiurgo non solo della propria forma di essere (V 8.7.31-32 καίτοι καὶ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶδος αὐτοῦ ἄλλο ὃ ἐστὶ γενόμενος), ma anche della totalità costituita dal mondo visibile (V 8.7.35 γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ). In qualsiasi ente partecipi della vita intelligibile *autopoiesi* e *cosmopoiesi* costituiscono, infatti, un'inscindibile e intima unità: l'unità di singolarità e totalità di cui si essenzia l'autotrasparenza della luce intelligibile. Ma partecipare della cosmopoiesi non significherà per l'uomo farsi tramite di dinamiche banalmente *riproduttive* riguardo a questo o quell'aspetto del cosmo visibile e del suo generarsi. Perché partecipare della vita noetica significa manifestare una vita che, pur permanendo in se stessa, è costantemente *altra* (VI 7 [38].13.47 ἀεὶ ἄλλη; cfr. VI 7.13-14 *passim*): una natura che, proprio perché trascende ogni alterità, è capace di generare ogni alterità (φύσιν κτλ. ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι VI 7.13.25); un'attività, insomma, ogni cui singolo atto non può non essere eminentemente *singolare* e, quindi, *improvviso*, *creativo*, *immaginativo* (V 8 [31].7.12-15; cfr. 7.1-12)¹². Un atto, allora, manifestante una modalità, una forma di essere che senza quell'atto mai avrebbe potuto manifestarsi, e che,

¹² Ho tentato di mostrare l'applicabilità dei concetti di creatività e di improvvisazione già riguardo alla percezione dell'arte in Platone, che, se intesa senza pregiudizi, non si pone in discontinuità rispetto a quella di Plotino: cfr. Lavecchia, S., *Creatività come agatopoiesi L'esperienza della formatività nella filosofia di Platone*, in Bertinetto, A.-Martinengo, A. (a cura di), *Rethinking Creativity*, Roma 2012, pp 11-25; Lavecchia, S., *Alla ricerca dell'indeducibile. Esperienza dell'improvviso e limiti della norma nella filosofia di Platone*, «Itinera», 10, 2015, pp. 1-12.

dunque, non può essere meccanicamente dedotta o deliberata a partire da alcuna procedura, riflessione o dimostrazione (V 8.7.1-15, 24-25, 38-43; cfr. 4.48-50, 5.5-6, 6.7-9). Di questa attività, che non genera formalismi, procedure e riflessioni, ma può solo essere *poièsi d'icone*, l'arte è, per Plotino, autentico manifestarsi. Ecco perché, come in Fidia, vera arte è quella capace di generare un'immagine che non è *riproduzione* o, peggio, *copia* di un essere, ma *ontopoièsi*: generazione di un essere che senza l'opera dell'artista non si sarebbe manifestato; *poesia d'immagini* che manifestano in nuove forme, ossia in modo *creativo*, le forze mediante le quali l'essere si genera. Una creatività che non è univoca o arbitraria affermazione d'una narcisistica *soggettività*, ma capacità di farsi, oltre ogni dicotomia di soggetto e oggetto, di esteriore e interiore, di individuo e società, di naturalismo e idealismo, poièsi di opere che da nulla sono condizionate: che sono *immediate* e, quindi, *singolari icone della luce a se stessa trasparente*.